وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر شرح جدید تجرید

مؤلف متن: خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن حسن طوسی — محشی: شمس الدین محمد بن احمد خفری

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر: ۱۲۶۵ هجری — نوع خط: نسخ — تعداد سطر: ۳۰

جزء کتب: حکمت کلام — زبان: عربی — عدد اوراق: ۱۸

طول: ۳۰ — عرض: ۲۰٫۵ — شمارهٔ عمومی: ۲۵۲۴۸

وقفی / خریداری .... تاریخ وقف / خریداری ....

ملاحظات: کاتب: حسن ابن محمد کاظم مزینانی

اندازهٔ نوشته‌ها: ۱۵ × ۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني
على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل الآيات قوله استدل على وجود الواجب
اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو ان يستدل عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر
فيه حدوث الخلق وامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول
المقصود به والاشارة الحقة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود
بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنة فلم يوجد موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال
في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود
لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذه الوجوه ويتبعها ما قرره الشارح وهو احد احتمالات كلام المص ومن البراهين
التي خطر ببالي في هذا المط وناسب اهل البحث انه يتوقف على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على التقدير
على ايجاده لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاده ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد غيره لان
ليس الموجود المط من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى
تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ
بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين هذا المط
التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية
في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية وبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما قيل ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع
الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جميع الممكنات
الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات
من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات
منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات
اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو
ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشيا بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب الوجود بالذات باحد
الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل بهذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المط العالي فان كلا منها كشمعة في ازالة ظلمة الجهل
ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد قوله على معنى انه يصح فعل العالم وتركه اي بمعنى انه ليس شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل
انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة هنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل
للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل واللاصدور وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما
بين الفريقين فلا تغفل فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور هنا
بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل ومع لا حاجة في اثبات تغيره الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال ان

ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور ولا لزم قدمه ضرورة **قوله** واحتج المص على انه قادر الاستدلال اغا يناسب لتابعي الاشعري
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء للقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى في وجود
العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر
من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممتنع عند المص بل له ان يقول ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير لازم
عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا اقل مما تعرض الايجاب فكيف يصح استعماله فعليهم بعدم صحة استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل
على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره في الحادث
محتاجا الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بمعنى الوجوب
واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء
في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار يجوز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين
المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاد وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص
اثما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق ان الاستدلال المذكور لائق بالشيخ الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده فيه بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار
يمكن الترجيح بدون موجب قال الشارح في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اوقات الايجاد
بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو مذهب جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء غير الفاعل وهو لا يسئل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وذكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر
من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الاول
لكن قال بالوجوب **قوله** يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزوم الايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه كما تنبه
قوله اذ لو كان حادثا التوقف الى ذلك التوقف مع كون لزوم حدوث الفعل المطلق ممنوعا كما ترى الاشارة اليه لحاليته هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور وامكان استلزام الحدوث للتسلسل ممنوع لتقدم الشيء على نفسه **قوله** لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب
بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث **قوله** متعاقبة اقول على هذا التقدير
يلزم تقدم الفعل عن حدوثه وهو غريب **قوله** او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام **قوله** اذ لو كان حادثا
الى لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراده من المقدم المذكور في قوله ويلزم قدم القدم

بالتخيي

بالشخص او العدم بجميع الافراد ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجنس لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق
اذ لم يسبق استحالة تقدمه سواء كان بالشخص او بالجنس او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر من الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف
على شرط حادث عند المص نا الوجه في تعريف الدليل ما مر سابقا قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا
قال المص والواسطة غير معقول اي لا دليل عقلي عليه فتجويزه هاهنا بعد الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد
موجدا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما
بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير اذ لو كان ما يفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او جسما لكان للعدم شركة في افادة الوجود
ولكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني
مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الواجب مما هو مختص بالمبدأ الاول نعم وهذا لا ينافي
كون حركات العقول صادرة عنها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها الخ المناسب ان يقول الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر
عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة على الذات لا على الداعي ولا على العلم بالاصلح ثم ان قيل
اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائد يبقى على ذاته تعم فكيف يمكن انفكاك الاثر عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور قلت لما
كان المراد ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب بالمعنى المذكور والا ان تحقق الايجاب
بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع من الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي
تحقيق ذلك انشاء الله قوله وهذا ما يدل ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زائدة على الذات يلائق القدرة وبالاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة
على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه
بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان الانفكاك العلة التامة عن المعلول
في الزمان مح فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعم مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون
فالاولى بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلفا فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها
عليه بالزمان ممكن وليس الحكماء القول بامكانه فان الحادث في ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لامتناع وجوب
ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان تنقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف
تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم
جائز عند الحكماء بل لزمهم ان يلتزموا به لما مر اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم
بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب التحليل من العقل بناء على انه لا يجوز
الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه فكونه بمنزلة التقدم الذاتي غير ظاهر اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح
في الذات يقتضي احداث الحادث في ان الحدوث بواسطة الارادة هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
الترك او لا يريد الفعل الخ هذا الترديد بناء على خلاف في ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله
اعني انضمام الارادة هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل او يجب الفعل

ايضا ليس على ما ينبغي فانها لا يناسبها الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الشرائط في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة
والعبارة اللائقة فالاولى هي ان يقول فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان يترك الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات والداعية
هي ان يقول ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط عن الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة يدل على المراد
لكن هذا ينافي ما ذكره في بحث شرح قول المص تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص
اثبات ارادة الزائدة على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تساوى مقدوراته بالقياس اليه
من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند
بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت اقول لا اخفاء في ان كون
بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما هو فيما نقل عن المص سابقا واما ان يحكم بوجوبه
كما هو مختار المص فيؤدي هاتين العبارتين واحد والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص وهو ان الارادة مع كونها
غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب فليكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الاتية قوله اما حال
وجود الاثر وهو يجب وجوده الخ يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن
على الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب
على اختيار كل من شقي الترديد قوله يعني يختار انها حال الاثر عدمها لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال للقائل ان يقول الاثر في ثاني الحال
عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب
وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حال وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة
الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكن غير واقع بالاتفاق كما قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما
ان القدرة يلزم منها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي
احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول الفعل المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقول
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل ولو جاز ان
يستمر التكليف حال القدرة لا يلزم ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا
لكن لا طائل تحته لانا نقول كونه فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يقال فائدة التكليف على تقدير المذكور
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف
لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التاثير
في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد
بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث اشار بعض

كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذي هنا فان قبل الفعل ذهب الى اختيار قول الثالث ولهذا قال ويمكن
امتناع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لوجوب من شرط القدرة وانتفاء شرائط التاثير في الحال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وحال
الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن الخ والاولى في توجيهه
ان يقرر هذا جواب قول من قال القدرة لا يتحقق العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب الشارح بان القدرة على الفعل المستقبل
متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد الخ يعني
الى انه ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافي
اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفي في كون
ملزوم النفي اثر يكفي الاستلزام ان القادر لم يشاء لم يفعل فان انتفاء الفعل ليس بفعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين
المذكورين في الشرح قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لا خفاء في امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكمال امكان الصدور عن الغير لا امكان الصدور من الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب تعالى متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار ذاته
لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب وقدرته ومن جوز كون الممكن مؤثرا كالاجسام
جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على الايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير
لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بواسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق على ان صدوره
عن الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لانا نقول ان الامكان
علة المقدورية اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت
كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر فوقه الخ لما كان مفهوم المقدور الشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات
ثبت شمول تعلق قدرته بجميع الموجودات قوله فان المعتزلة القائلين الى المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد
بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم من التامل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال مبني الخ
لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في هذا المنع انما الفرق في منعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس المؤثر الا الواجب
دفعوا منع كون الممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له عدم امكان صدوره فان كل ما يمكن صدوره عن الغير
فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كلما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره
عن الواجب تعالى باعتبار كونه موجدا وعالما بالنظام الجزاء لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب
المستجمع لجميع شرائط التاثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال الخ اقول على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات
الممكنة مانعة عن متعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل عن تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق القدرة
بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكمة الخ اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يؤثر ويوجد الا الواجب
بالذات وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الموجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في
ذاته وجود مع عندهم لا يتصف بالايجاد نعم قبول الوجود في الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار قوله جاز ان يتعلق المادة
هذا لا يوجب تجويز صدوره ممكن عن الواجب تعالى قوله وعلى التقدير الخ لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عالما والارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عالما

خير محض

والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي هي على الخير على السوا لاختار وصدق هذين الحكمين قوله اعظمها الثنوية اي شبهة الثنوية هي ان الله تعالى
لا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشيا على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها
ان الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب
بالذات تعالى لم يمكن ان يصدر عنه الشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام من الاقسام المذكورة الا القسم الثاني الذي ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي
خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فيقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصدر عنه ما فيه شر علم ان الوهم بان الله تعالى
الاشيا خيريتها غالبة وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة قوله وكانهم ارادوا الخ على هذا يكون مرادهم
بالظلمة هي العدم والامكان قوله والمجوس منهم اي قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما
يصدر عن اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خير الخ اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا
ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشارح والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون
بما سبق قوله والاحكام الخ اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خاليا عن وجوه الخلل والانفصال ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه
تعالى بالافعال ثم بواسطته تدل على علمه تعالى بذاته قوله والتجرد اي التجرد والواجب فهو على المشهور كونه غير جسم ولا جسماني وعلى التحقيق كونه
غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الجوهر والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل
على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التالم والذوق قوله واستناد كل شيء اليه
هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل اخر دال على علمه تعالى بذاته
وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين احدهما يدل
على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلما بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة
لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن
ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات
التي منها صور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلما وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالعلم ثم يؤخذ من الوجهين المذكورين انه يثبت
انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلا انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلا علم الواجب بالذات
تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشيا في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدل لوا به والبعض الذي
نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم العلم الزايد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان يكون فوق ما هو الجمل الخ اي جاز عند التامل
في اول نظره والاولى ان يقول وجوزنا والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه
الشافعي قوله وخفاء الفروع على بعض العقلا اجاب بهذه اشارة الى ان بعض العقلا نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية الخ اقول لعله تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ورد لا بد ما اورد
قوله وانه لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ان اراد بالخطور التفصيلي فيكون الا لتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور
حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد ما اورد عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما قيل فان
شمول العلم والقدرة بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع فيرد ما اورد عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذه مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم
على ما قيل فان شمول العلم والقدرة بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما
بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فلا يرد ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم

هيهنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لزم ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته بعينه
ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكلما وجوده لذاته فهو مدرك لذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي ليست مدركة
ذواتها لا يصح ان يكون مفارقة للمادة ولا ان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تكون مدركة لذواتها والا
لكان وجودها لغيرها وكلما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته المادة فهو غير مدرك لذاته ويشهد بهذا القوى الحسية كالحس
والبصر والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده من حيث
هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات ما هو مفتقر الى
القوة وهذا هو الهيولى فان وجوده اخس الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول قوله واضعف الموجودات ما هو مفتقر الى الفعل
اشارة الى الجهة المقتضية لكون الهيولى غير عاملة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل
في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا الوجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين
على قول المشائين من ان التعقل مقتضى الجهة المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شان المجرد
لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى
التي يشترك فيها شاعرة بنفسها اذ ليست هي صفة لغيرها بل مقومة لها وهي مجردة عن الهيولى لامر اذ لا هيولى للهيولى
وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد
عن الذات لامتناع تجرد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته مع دلم يصح
جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بانه لم يجعل تجرد المجرد عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان نور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وكلما هو نور لذاته
عالم بنفسه فهو نور مجرد فهما اي القضيتان متلازمتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم
ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته
فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس
ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كلما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل
او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريد تجردها عن المادة
حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
بالفعل فهو اذن معقول بالفعل وهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هف اقول انتهى على الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالم ومشتغلة لتنبهها بالبدن الا بتجردها
وبالجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل
على اثبات علم البارئ تعالى بانه قد علم ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته
وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته قوله واذا ثبت انه تعالى عالم بذاته الى اخره اي لا يخفى ما في جمل عبارته

على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المطالب الثلثة المذكورة سابقا قوله اما الاول فلان العلم الى تقرير هذا الدليل على النهج الذي في الموقف
وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في ذاته
لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فتعرف انه عبارة الى حكمه
وارد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حصول العلوم عند العالم
او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود يحصل منهما اصل قوله ويرد عليه اما الاول فقد عرفت ان هذا المنع مندفع
بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين فلم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون
العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه
ودفعه عن عبارته على ما في الاشارات انه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته مجردة من ذلك ان التعقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما مر قوله فلم لا يجوز ان يشترط فيه الى عدم جواز اشتراط التغاير بالذات
بين العالم والمعلوم فان العلم يحصل من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة ولا لاجل
الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقول
ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد بتجرده لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
والانكشاف فهو ممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في العلم لوجود في هذا الدليل كما هو
في المواقف وح لا يندفع المنع الذي يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس
فقد عرفتها اما من قوله واما ان العلم بالعلة الى اخر الخلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته
وذاته علة فاعلية لجميع الموجودات كما قال الله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما يصدر عنه بديهي
وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كلي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات
قال بهمنيار بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة لمعقولات المفصلة ولكن
المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم
بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم فصلته شيئا بعد شيء الى ان فرغ وتسره كما عنده بل ما عنده بعد اشد تجريدا منه ففي الشهود العلمي الكل
كان ذاته مع عالما بذاته وبجميع الموجودات الممكنات وعاد المعلول كما وان التغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي
حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي وهو عين
ما وجد في الخارج والمدارك وهي اربع احدها يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول
عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته معه مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي
هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى المرتبة الثانية هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النفوس حاضر بذواتها عند الواجب الوجود تعالى ورابعها
الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت

كلية

علية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة الايجاد ففي علوم باعتبار
امر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها ان كان وجود العلة
مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حصولها غير حصول معلولها فاذا استلزم حصولها حصول المعلول فيها
اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كونه ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل
او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق امر هو مباين بها بامر غير ذات العلة
فلا يكون صورة علية للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة
كان الحواس آلة ادراك النفس كان الواجب تعالى محتاجا في ادراك المعلومات الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمجعولات لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب تعالى الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او العلم لانتهائه الى علم بمعلول هو عين ذاته
وقد سبق ان حصول العلة مغاير لحصول معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حصول المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق
الامر حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول
واما الحصول ولا محذور في اعتباره الواجب تعالى بالذات للمعلولات في مرتبة كما في كحصول الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما
واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان
اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وهو بالعلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو
مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حصول العلة
مغاير لحصول معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد به العلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه
بالعلة بذاتها مستلزم بالعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اعتبار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول
ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا بالعلم الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول
حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة
على جميع الايجادات واعلم ان للمليين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاوّلها صار
عنه الصور العلمية للموجودات العينية على نهج ما في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان
يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا لم يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته ولكنها كانت اعراضا موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي لمعقولاته بل ما يصدر
عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يتكمل بها او يتصف بها
بل كما انه بحيث يصدر عنها عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بها لانه يصدر عنه
هذه لا لانه محلها او لوازمها ذاته هي صورة معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنها فيعقلها بل نفس تلك الصور وكونها
عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له لنفس وجودها عنه بنفس معقولتيها له فاخذ معقولاتها اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد
هذا الكلام وليس بجزء بحيث يحصل عنه تلك المعلومات يحصل له تلك المعلومات بل يجزء بحيث يصدر عنه تلك المعلومات
وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده علم واحد بسيط
بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة الى ما نقل عنه
سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم ذاته قلت لما كان ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب الكمال وهو

ان جميع الموجودات الايجادات العينية مسبوقة بالعلم الزايد على الذات وجب حمل كلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة
عند لا على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته وهو العلم
الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور الممكنات
وهو اختيار شارح حكمة الاشراق فعلى مذهبهم يكون جوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان
جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات وصاحب الشفا متحير بين هذين المذهبين لا في كل منهما واختار
في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك الاعتقاد انه في مذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر
العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين
ذات الواجب نعم عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيارها بعينه من صاحب الهداية وبهمنيار من المذهب واما المص
فلم يتعرض هنا لنحو العلم الاجمالي المقدم على الايجاد المقدم الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب
الثاني لما في مذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا واشار الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته
ولا يبعد ان هذا التحقيق الذي ذكرته اخيرا هو المختار عند المص وقال في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه
كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كانت مباشرا لكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق
على من يتمكن من العلم سواء كان في حال استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم
على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما باعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم
والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تع بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك
والمدرك والادراك لا يتغاير الا بالاعتبار واما لمعلوله لا لذاته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات ويتحد هنا
المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويتغاير هما المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم
التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذهب الحكماء على حقيقته ما هو المختار للمص رفع الله درجاته قوله والتغاير
اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في العلم الاول تع اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تع
بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام من المص جواب عن كل عن السؤالين الذين احدهما
ان العلم ما حصل عند المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف
في ذلك فان معنى الحصول عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم
فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تع بذاته وبالمعلومات التي هي
معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها اذا الصور العقلية
التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى
عنه العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال
والجواب على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من العلم والعالم والمعلوم واحد في العلم الاول تع بذاته كما نقل عنه في الحاشية
السابقة قوله ومنهم من قال المعقول والحد هذا المعنى انما لا ينبغي ان يتوهم ومنهم من التزم كون العلم ينتزع صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته تع صور مباينة

منقرّرة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ووعد المص في شرح الاشارات بان ذلك يخالف اصولهم ثم بيّن ان العلم لا يستدعي
صوراً مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو لا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك انما تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى دفع توهم المعترض بقوله ولا
العلم صور مغايرة الخ والحاصل البيان سهل المنع بادني توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور بانه منشأ الحكم المردود
قال المص لان نسبة الحصول الخ له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل
لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها القابلية التي لم يكن عللها
الا بالمشاركة كما هو فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلول للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره او لا
من حصول الشيء لقابله كما هو نظيره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او معنى
او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية كما هو الاشارة اليه في كلام المنقول قوله
وذلك بالوجوب الخ لم يذكر انه اللازم الذي هو المط اعني انه لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق
وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج
وان كان لازما لوجود العلة لانه يرتبط بالعلة الايجابية بهذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء
لا يقتضي نسبة مخصوصة في الوجود نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة وللقائل ان يقول ان هذا كما يقول ان نسبة
الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب لكن نسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف
به بطريق اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد عرفت ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي او العيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات
عن العالم بذاته الفاعل بلا شريك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم
بذاته للصور الادراكية لها او من اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصورة الادراكية الحسية لهما
والحال ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية
وتعلق نسبة المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
يرتبط بقي او بالالام او عن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول عنه
تحقيق المط انه لما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات

بعد توثيق كلام صاحبها وتمهيدها نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين تعقله
لذاته شيئا واملا في الوجود من غير تغاير واحكم بكون المعلول ايضا غير العقول ايضا وعقل الاول تع لذاته واحد في الوجود من غير
تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العليتين اعتبار يا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تع
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تع عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب فكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الكل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة وهذا اصل ان صدقته وبيطنه الكشف لك كيفية احاطته تع بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معاني ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي يشتق منه
علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او بعين الغايب عنده او بعين الحاضر كذلك
وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد ذكر هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المذكورة المشهورة التي
احدها ان صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالمعلوم لعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين
للعالم كما هو فاندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم بنفسه او مرتبطا بالعلم بنحو فذلك ما قيل في
في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يقال ان وجهه
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغاير بالاعتبار فهو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج
واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلومات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي
هو عين ذاته تع علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لحضور صورة شيء
الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصور الادراكية الحضورية الى الشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان
المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا يكون وجدت فعقلناها ولكنه عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة البنا المصورة بنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب الطف في طي الشاهد الحاضر وبذلك ابتدع التحقيق
السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء لا يصح ان يكون منشا لصدور خصوص الصادر الاول
ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جار في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم
قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر لا يعلم الجزئيات
المتغيرة الى سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صور ادراكية حسية او معقولة لاجل الدليل المذكور في كل منها لان
هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صور ادراكية كلية فاما ان يقال ذلك العلم بانه يعلم مثلا
ليس في الدار في الان المعدوم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار في الان الذي ليس على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الموقتة
ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الان الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الان السابق كان فيه في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون
بقاء ذلك العلم الاول الجاد موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تع كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجل الدليل المذكور ونحو

الاول

على وجه يطابق الجواب المذكور وهو ان يقال انه لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته فان حضر عندنا جزئي امر غير حضر عندنا ذلك الجزئي
في ان وجوده لزم التغيير في علمنا والواجب تعالى منزه عن ذلك التغيير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغيير فيه تعالى من ذاتي
ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي
هو مختار المصنف في العلم كما حقق بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغيير فيه ليس الا التغيير في المعلوم او لا يلزم منه التغيير
في ذات العالم بل انما يلزم منه التغيير في الحصول الذي هو لازم العلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغيير جائز بالنسبة الى الواجب
تعالى كتغير الايجادات واليه اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء علمه تعالى الخ اقول وجب ولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة
وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر تحقيق الذي لا حجة فيه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة تعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون الواجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها
مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة بالة
متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شئ
على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم من كلام المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصورة العقلية
الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من
من عطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فيصل علمه تعالى منكشفة اذ المانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني
وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الالة والعجب كل العجب ان نقل القائل
صرح بان واجب الوجود مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه تعالى شئ شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير
حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شئ من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي قال الله تعالى ولا يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى العلم الحضوري من الذرة باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات بل الثابتة
والمحسوسات حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في
الاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة
اتفقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من كلامهم
ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولم يدركوا بان ذلك
ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول قبيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق منهم

ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الكليات
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدرك بطريق الاحساس او التخيل فانه تعالى
يدركه لا بطريق التعقل وكان ذلك من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حق غيره كمالا كما ان الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى
فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثباتهما ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات ولا ينفون
في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك
او لا وسواء طابق الواقع او لا انتهى واقول في تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأمل لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التأويل
ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس
او التخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم
بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا
عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص
هو المعلوم بالعرض لذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو وان كان في بادي النظر فان كان بثاني النظر ظهر بطلان اصل التقسيم وحال
القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا اختفاء في ان الممكنات المتغيرة التي هي معلومة بذواتها والحوادث المتغيرة اذا كانت معلومة
بذواتها للواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكن معلومة
له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي
يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها فقول هذه الجماعة من انه
انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى ان كان في العلم المتقدم على الايجاد العينية فيرد عليهم ان الكلام
كلام التكفير ليس في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضوري اذ هو مما لا يتحقق قبل الايجاد لكون الشخص المتشخص بانه متحققا في الا
المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته هو ذلك المتشخص على نفسه محققه لا يمكن الا بكونه
ايجاده مسبوقا بالعلم المتعلق بذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص
المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم الذي هو الحضوري المتجدد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة الخ فان اريد به العلم الذي هو الحضوري الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني
فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما يدركه غيره بطريق الاحساس او التخيل فهو
مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد
عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مقومة يسمى معقولا والمعلوم بما هو معلوم مخالطا لغيره يسمى محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام
ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل الحاصل المدرك بالحضور فانه دون صورته الحسية والخيالية كما هو حاصل عند النفوس الفلكية
ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل
والاحساس مع اثباتها ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني
ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التأمل فيما نقل عن صاحب الشفاء وما قال في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه تعالى
بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي

عن الزمان

عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي فيكون عند العاقل الاول اما مزيلا به وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك امر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وانا ربما اثبات ادراكهما باعتبار صور ثبوتها الظلية
لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد عليهم ما اورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم ولا يثبتون في الاول الازلي
المادية ما البس لهم فيهم كلية حتى لا يمكن ادراكها بطريق التعقل الخ فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم
بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بينت حاله
في الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا البحث ما قال المص في شرح رسالة الفهلوي في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهريين
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على وجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة
وكل موجود فهو في سلسلة وجود الحاضر يستند الى الباري تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة
يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانتم يجب ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة ايضا
ويجب ان تعترفوا بانثلام اصلكم للمقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها
لا يستثنى من الاحكام العقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقها فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما
يكون الادراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
ويفوتها ما كان وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يفعل انه كان او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات
التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعدت عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث
الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما
بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه
المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم الان او موجود هناك او معدوم هناك او حاضر وغايب لانه ليس موجودا
زماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان او بالمكان او بالحضور او الغيبة
او بان هذا الشخص الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو التفسير المعبر عنه بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول والى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب
فانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكره
واما العلم بالجزئيات على الوجه الكلي فهو انما يصح ان يدرك ادراكا مختصا بالة جسمانية في وقت معين او مكان معين كان الباري
تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه تعالى ذائق او شام او لامس لانه منزه ان يكون له حواس جسمانية
ولا يتثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده وكذا نفي العلوم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا يتثلم في تنزيهه
بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي
بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق فيه تحقيق ذاته تحقق او لم لا ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المحققين عليه من انه
منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتخصصة على وجه متدرك بالالات الجسمانية كالحضور والغيبة

غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع ان قاعدته المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له هذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا
فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زمانية ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة كالحركة او غير منطبقة كالاجسام لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها تغير
تعالى ولا شك ان تجرد المدرك لا بالة جسمانية مع انه يبنى على التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا فقدا فان نسبة جميع الازمنة
اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه
في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون البعد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما لا لفقده اذ في الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم
وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعد
ما معدوم في الحال مع علمه تعالى بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال الذي مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود
الان حين كونه مع هذا الان في الوجود دون فقدانه فان الاشارة الى الان ليست حسية حتى ينفى ما هو بريء عن الحواس لا يصح ان يشير اليه واما قوله
لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فم لانه ليس له مكان فلا يكون لمكان
قريب من مكانه لكننا نقول انه لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل يشير الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم
المجرد مشيرا الى هنا لان الاشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام
هذا المحقق تعالى ما بان بعض معلولاته تعالى غير معلوم له فان الجزئيات المتغيرة المعلومة له بالاطلاع الحضوري لا بصورة فقط ولا بالات الحيوان تعتبر
بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياج الحيوان اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فلا يتصور
اذ المراد بالحضور حضور من شانه الغيبة والمراد منها الحضور في مكان المتكلم او كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما
اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة له تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص بجزء من الازمنة والامكنة بل هو محيط
على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضر لديه وانها عنده تعالى كل في وقته
ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي بينها وفي الحضورات التي هي النسبة بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته
ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير
باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في مكانه وزمانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك
انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال على زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم انه لم يحكم
على شيء بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يكون بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال
بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قوله العرضي واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره فلدفع ما بان يكون المراد الشق الاول من الترديد
من الترديد ولا محذور فيه اذ قولكم انه يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره لا يخل بالمقصد فلا اصل تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي العرشي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه
يعلم الجزئيات بعضها ويفوت عنها بعضها كما توهمه المتكلم وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
بحث من وجهين كما لا يخفى عن الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف عنا الى تاويل كلامهم المذكور اذ مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه ثابت لا يتغير اي انه لا يتغير العلم بها وهو ما اشار اليه في توجيه كلام المصنف وقال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قوله هذا البعض

الى تحقيق المص كما لا يخفى قوله علمه تعالى ليس زمانيا الخ اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالاشياء الجزئيات باعتبار وجودها العيني
وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اى واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة
بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا بد من ان يكون تلك الحوادث نفسها باعتبار الوجود العيني
علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم
العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا فهو اما اجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم
معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين
ذكرهما في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الوجود الخارجي
انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا الخ قد عرفت ان علمه تعالى بالحادث
المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مختص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بزمنه ما لا
كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما في المجيد وهو قوله وكلم الله موسى تكليما وغيره قوله لان ذلك
معناه زمان حكم هذا الخ ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا المذهب الاشعري وان اريد به الحكم الحادث او المطلق فلا بد ان يحكم على ما هو المطلوب
والصواب ان يقول ان الحال زمان فيه وجوده وتكلمه والماضي زمان قبل زمان وجوده وتكلمه والمستقبل زمان بعد زمان وجوده
وتكلمه قوله حتى كان علمه ازليا الخ ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود فلا حاجة الى ذلك التطويل
في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئيات معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب المذهب البعض
الذي قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فان الله سبحانه وتعالى عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية
الخ لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم اخر حادث وهو الذي يعبر عنه الاشعري بتعلق العلم القديم
والانكار له انكار لانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه الى الاخفاء فان الزمان لم يتصف
بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية اما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له الخ هذا انما يصح في العلم المتقدم
على الايجاد العيني لان العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم تحقق كان وكائن وسيكون قوله بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها الخ اقول لما كان كل منها حاضرا في وقتها ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتاخر عنه كان علمه تعالى
بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث حصول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة
متغيرا قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا اخفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخاصة كل في وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما
له وعبارة الفلاسفة يقتضي نفي الحضور الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه
يعلم الجزئيات على وجه كلي قد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة الى هذا انما يناسب مذهب الاشعري
ومن يحذو حذوهم والمناسب لمذهب المص ان يقول واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى انه
جسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع الحضوريات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور العلمية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده هو عين الموجودات

المعينة عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالتوجه المعينة فهو انما يكون باعتبار الوجدان وفيه تغير والحيث
لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل هو انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات
وفي المعلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب والمعلم ذلك ولولا غاية
وسامة ارباب الحقيقة مبحث على الوجه الثاني لكن ما ذكرنا لا يا عند التامل هو الكافي قوله والجواب ما مر من ان العلم الخ لا يلزم من كون العلم
تابعا تغير علة وغير مفيد للوجوب انه لا يكون الحادث بعد الجواز استنادا وجوبه الى امر كيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة
موجبة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا قوله ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيد الوجوبه كما لا يخفى فهذا على
لا يصح مذهب المص لان افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال انا
غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما
من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال في شرح رسالة العلم
فالذي ينظر الى الاسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها
مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ونحو ذلك ما قال بمثله فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا
قلنا ان لنا قدرة على قياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدرات اي على علم واجب الوجود صدوره منا وهي منحصرة
الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب في الامكان باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة الخ
قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قد رووا وقد حصروا بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه
بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما فوصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم
ما قال عالم من اهل البيت ع هل سمي عالما او قادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم من ادق
معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والواجب تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانين
فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع
انتهى هذا الكلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته
تعالى قال بهمنيار الحي هو المدرك الفعال بذاته وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فانه وجه
تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وشرح ذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون
حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجوده الجسمية
هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته فاذا انيته تعالى هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول
تدبر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا وواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته
وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته
وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانهما عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى
وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان الصفات ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد مثلا
وهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذا العنوان انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة مواطاة مشترك بين الواجب
تعالى وغيره قوله ولها معنا اي هو ان يقال الحيوة في الحيوان هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قال المص وليست زائدة على الذات

واعلم

واعلم ان الداعي عند المص عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي مرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات والا
لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة وتعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محال لان قيل اذا كانت الارادة
المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلنا الذات باعتبار الذات
بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى وهو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم
بعد ان قال لعجز التصور والا صدر هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد
الذي يسمى بالارادة وبالداعي عند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الاول
للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوع فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يبعد لصدوره عنه دون مقابله لانه الكل من مقابله
لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكل صدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل
انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليان
موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تتوقف على وفق الارادة ويكون مرجح متعلق الارادة لوجود الفعل
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سئل الخيام
عنه من خصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان سئل الغزالي عنه من خصص مقدار الفلك الاعلى وخصصات
مناطق الافلاك وخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي
اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام العالي قوله فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة الخ قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث
ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح
الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص قوله وان كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل قوله و
ان دوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال الخ اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة
على الداعي انها عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام هيهنا في غاية السقوط قال المص والنقل دل على ادراكه ايضا فرد بالامر
والعقل على استحالة الآلات اقول مراد المص من هذه العبارة انه متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر انواعهما فهو نفس العلم
فيتعلق الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء عبارة في الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار
وجودهما العيني ولم يجئ فيها سائر انواعهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات
يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما
الذي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات قوله يعني ان السمع دل على
انه سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقول يعني ان السمع قد دل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات والموجودات
من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود
الوجود العيني وبصير بمعنى انه تعالى عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة قوله وهذه الحجة لا بد الخ اقول لما كان
معنى الحي بمن تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا وبصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المحسوسات المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل
ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد

فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فح هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور
فلم لا يجوز استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال
سيد المحققين من انه لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما اذ ان السمع والبصر ما يتصف بهما شيء بالسماع والابصار وما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب
ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فيصدق عليه السميع والبصير
بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء الا ان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار ذاته كلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف في جميع
ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه والنظر عليه على ما قرره المصنف من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج
واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما هو من نحو الادراك الحسي فظاهر المذكور مغيرة كما لا يخفى قوله ولا بعد لا سبيل
الى بيان استحالة النقص الخ لا اتفاق في ان صفة الوجوب الخالق يستلزم الاستحالة النقص ولا اثر على الواجب تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع
في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى قوله ذهب الشيخ ابو الحسن الخ واختار المصنف في ان السمع نفس العلم بالعلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر
لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات فانهما عند المصنف نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته تعالى هو البصير ومن حيث هو
مدرك للمسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص
مشعرة بالمغايرة الذاتية فالاحتياج الى الالة انما هو في حقنا فان الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على الذات والعلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة زائدة اخرى بازائها كالذائق واللامس والشام
فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان سجيته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان
ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم المخصوص كما لا يخفى
فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان عدم اطلاق لفظ سميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان
مغايرتان للعلم فيما لاحظ ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالنحو المخصوص فيعلم ان استعمالهما
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم قوله وذهب سائر المتكلمين
استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
يشتمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك فذلك الزائد هو الابصار ومنع ظاهر الا ان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم
فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس في غيره وما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك
الحسي بطريق امر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
فليس لشيء ان يعلق ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فيندفع به
هذا الاستدلال ما مر قوله والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المصنف والاولى ان يقال كل منهما نفس ذات الواجب تعالى
له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قوله وعمومية قدرته الخ يعني ان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال
على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائم وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فيثبت الكلام فكلام معنيين احدهما
التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما كلام دقيق قوله احدها ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فمعنى الاول

الرابع

فعلى الاول انما يقدح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات واجب الوجود عند المحققين فيكون قديما
بلا تعدد ما تعدما وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا الى القدح في احد القياسين
لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع
بين ذينك القياسين انما نشاء من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه قوله فالحنابلة
قالوا قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف
ولواحقه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى مثل ما اطلقوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك لمعنى اخر هو انه مفترى باطل لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه المحدث الى انهم
اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمهما اقول
سواد النسخ ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل بما هو من التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم
بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض
عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض لها انما نشاء من التعصب المتبري عنه اهل الحق قوله حتى قال
بعضهم كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم من ان الجسم الذي كتب فيه القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث
لاهل التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عن افراد في مسكة والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات
هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما راى الكرامية ان بعض الشيء اهون
من بعض وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم قوله تعالى لا كلامه
فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله
ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام اي خلق الكلام على قصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق
لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم الذي
على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر مصدر
تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف والقدرة هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته على
تاليف الكلمات قوله بكلمهم فهو في صغرى القياس الاول هذا اذا حمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير
حمله على ما به التكلم ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل بان خلق
وينتفي القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته
وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلام وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم
فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الذي في الشهود العلمي ويرد
عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة عليه فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر
لا على القول بان الموجود في الشهود العلمي قائم بذاته تعالى

والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب المتعلق فان كان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان
يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق تعالى والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة
الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون وجود لي العلم الاجمالي
الذي هو غير زائد على ذاته او غيره لمعنى لنيره ومع ذلك الصحيح لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا ان العلم الاجمالي الواحد
الزائد على ذاته يصح الرجوع المذكور ومع لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يقدح الا في العلم الانتزاعي الزائد في التعقل
قوله وقد صوادر في صغرى القياس الثاني الخ ولبعلم انه يقدح في صغرى هذا القياس اذا اخذ الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم يجوزون القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام
النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى
القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة تصوير للالفاظ الخ قيل عليه انه لا يلزم
من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير للفرس بالنقش ومن البين
ان المنقوش ليس فرسا بل نقش المشعر بالفرس اقول الاظهر في انه لما كان الكتابة تصويرا للفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ
مكتوبة وان رادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير الالفاظ والا فالتحقيق
الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى ما في نظير الكتابة بالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه
قوله وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ قيل فهذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن
هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور
وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا فالظاهر ان الاشكال
في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني
فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر
ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا لقيامها بغيره وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب يصح جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه
تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين انما يدل لان على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليل ولا يخفى عليك ما في قوله ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فعلم منه انهم قد حولوا في صغرى القياس الاول
واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي فهذا مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت
بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات منحصرة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة
بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من الاعيان الموجودات كالسماء والارض ثم نعم يرد عليه ان مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل متعلق في الازل بالامور المتعددة كما قالوا في
تصحيح مذهبهم كما مر وينافي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله

بحث الالزام

بحسب الالتزام اي القوة على تأليف الكلمات فان ذاته تعم قادر على تأليف الكلمات والقائها فمرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات
ويرجع مصير النزاع لفظيا قوله فكل احد منا يسمع كلام الله ويدل عليه قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
نحن وان سمعنا الكلام لله تعم لكنه لم نسمعه من الله بخلاف ما سمع موسى صلوات الله فانه سمع من الله تعم اي يكون منشأ الكلام الذي سمعه موسى ع
هو الله تعم فهذا هو وجه اختصاص موسى ع بانه كليم الله وهذا خلاصة وجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة انه لم يذكر فيه قوله من جهة
وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله وهو انه سمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار
ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات الواجب تعم فيكون
معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس
دواء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل يخصيص الموجود فلا ما
الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد
بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على ما نسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي فظهر بهذا ما قال من ان الحقيقة الحد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان با
عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو عد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه عدا فعلى هذا انما يكون
الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ
يكون كلاما والقاءه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي
وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف وايضا سمع موسى ع الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني ممنوع سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام
بلا صوت وحرف قلت الاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بذاتها
كالمعاني للالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او الخبر او التمني كالا
فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة
عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه
ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذالك كالمعتزلة فالنزاع ليس
الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي
او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان ليس المراد بالسماع الا
الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو القاؤه واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق لموسى ع
كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا بعالمي المدرك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما انما تحقق له
بالمعنى الثاني هو المقام الذي يتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان من الدليل على ما ذكره انه لم يسمع ما سمعه موسى ع كل من له اذن
سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذان ايضا بايجاده تعم واباءه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق
اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالقاء الالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت تاما بالهوا
واما التكلم بالنسبة الى الله تعم في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك

المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي الفاظ الالفاظ بتعبير القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو مقتضى تعلقه الثاني
حمل غلام على عكسه متعلقا بكلام الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي سمى الالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي القاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله كما يرى في الآخرة فانه تعم وسيجي تحقيق ان غير اسم نعم لا يرى ذاته في بيان معنى المراد من العبارة
الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز الخ لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا
يقع تعلقهما بغير المحسوسات قوله لكن سماعا غير الصوت والحروف الخ قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري الذي اطبع على ما يليق
فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يبقى في هذا المقام من ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هيهنا
ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها ثم يطلع على الالفاظ الا من جهة مخصوصة لان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة قوله وثانيها انه سمع بصوت
لا اختفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء الذي
وضع مقيد لا جرم فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما سمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يجوز ان يكون بالصوت المتحقق الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما
يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين
واحدا لا يتغايرا الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر
وجودها العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ
العينية وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب
الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور
قوله وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ
باعتبار وجود الخارجي انما هو المتحقق في الهواء الذي شرط للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء انما نقول اياها بنية وان جاز مقارنته لم
يجرد الاعتراض على احتمال العقلي قوله وان الكلام هو المسموع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او العالم
المثالي او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام
اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت متقدم على الانزال في عالم المثال المتقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك
ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي
يسميه الاشراقيون ما في عالم الملك منا الا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات بكل اعتبار
منها يحكم عليه بانه لم يخل عن الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتباره انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وللشرع
قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بالعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه
واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في القطعة الشمعية من وضع الخاتم المنقوش عليها
فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار انه راجع في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا ومع البقا

ورابعها

ورابعها اعتبار اندراجه فى العلم السابق على المكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وسائر المخلوقات الممكنات فى علم
فذلك الاندراج فجميع ما يندرج فى هذا العلم الاجمالى الازلى الذى هو عين الذات عند المحققين متعلقاته صفة بالمعلومية به
ومن جملتها الكلام اللفظى العينى الذى يتصف وراء المعلومية وهو كونه متعلق تكلم الازلى الذى هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التى هى عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد فى الذهن موافقا لما وجد
فى الخارج فى الحقيقة كان الالفاظ الموجودة فى الخارج موافقة فى الماهية للالفاظ الموجودة فى الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام
اللفظى فردا من كلامه بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ ما اختاره محمد الشهرستانى فى تصحيح كلام الاشعرى
من ان الكلام النفسى عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهنى لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه فى العلم القديم
الذى هو عين الذات فيكون بالحقيقة العلم الذى هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة فى ذلك بل نزاعهم انما هو فى كون الكلام
هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار تعلق العلم الاجمالى الذى هو عين الذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسى
على المشهور انما هو معانى الالفاظ الموجودة فى الاذهان من حيث هى حكاية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمنى
ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم بدرك العلم الاجمالى المقدم الذى هو عين ذاته تعالى
الواجب تعالى بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقى الخ اقول الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية انما هو بمعنى ما به التكلم الحقيقى
الذى هو غير زائد على الذات الواجب تعالى وظنى انهم حكموا بان الكلام النفسى قديم انما ارادوا به معنى التكلم الحقيقى الذى هو امر
مغاير للعلم والقدرة وغيرهما زائد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضى القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقى هو عبارة
عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضى القاء الكلام المعنوى او اللفظى الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله احترازا من ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى قد عرفت ان الكلام الحقيقى الازلى انما
هو بمعنى التكلم الحقيقى الذى هو عبارة عن كون الواجب تعالى بحيث يقتضى القاء الكلام اللفظى او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم
بما يتكلم به اى العلم الاجمالى الذى هو غير زائد على ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام الحقيقى الذى الازلى الكلام الحقيقى هو الذى
العلم فتوصيفه بالازلى وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف فى الاعتذار المذكور فلا حاجة
فيها الى اعتبار المعنى الثانى الذى فيه ارتكاب تجوز الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول الى امره لا يلائم الا المعنى
قوله والجواب ان كلامه تعالى فى الازل لا يتصف الخ وذلك لان معنى كلامه تعالى فى الازل انما هو تكلم الحقيقى الذى هو غير زائد
على ذاته تعالى قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلى الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلى انما هو بمعنى التكلم الحقيقى او بمعنى
مدلول الكلام اللفظى وبه يندفع التعسر الذى ذكره قوله وكذا القول بان المتصف الخ لا خفاء ان المتصف بالمضى وصفا بليغا انما هو
الذى هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتعينه اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث به فيكون المدلول اللفظ الحادث حادثا بالذى
لا مح فالمدلول الذى هو ازلى ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالى الذى هو غير زائد على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلى
انما وصف بحال متعلقه كما مر غير مرة فلا تعسر وسياتى زيادة بيان ذلك قوله دون المعنى الخ لا شبهة فى انه لا معنى للمعنى القديم
غير العلم الاجمالى بمدلول اللفظ والالفاظ فيجب حمل كلامهم على احد من التاويلين المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظى
انما هو المدلول الازلى الذى هو الكلام بمعنى التكلم فيصح ان يكون الكلام الازلى الواقع فى كلامهم انما هو التكلم الازلى الذى
هو غير زائد على ذاته تعالى فيندفع التعسر المذكور من كلامهم بلا تمحل قوله واجيب عبد الله بن سعيد القطان الخ هذا صريح فى ان المراد
بالكلام الازلى ليس الا المعنى التكلم الحقيقى الذى غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين او العلم الاجمالى بالكلام الذى هو ما به التكلم

فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله قلنا هو ايراد الى لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح لو كان
المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين في حاصل كلام الاشعري ان واجب الوجود متكلم في الازل ولا احتياج في تكلمه الى امر زائد
على ذاته تع وذاته تع من حيث هي يقتضى القاء الكلام الى المخاطب بحسب ولا احتياج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم
والكشف فذاته تع علم اجمالي بما يتكلم به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار
اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو عين ذاته على الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تع فلا يحتاج
في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تع غير زائد على ذاته تع ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على ذاته في العلم بما به التكلم فنسبة
ذاته تع الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية للالفاظ الينا فذاته تع من حيث هو منشأ الانكشاف للالفاظ ومعانيها في
سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوجود الى العلم
بها فلذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو اصل اللفظ والمعنى فيكون كلام الله تع هو الكلام النفسي باعتبار انه منبع
الربوبية في مكمن الغيب نحوا من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات
والشهادات وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة
بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تع الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك في غاية توجيه
الاشعري ان يقول لذات الواجب تع تكلم ازلي غير زائد على ذاته تع والتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام
ويكفي في تحقق التكلم الذاتي الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تحمل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي وغاية تاويل كلامه ان يقول تحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان
وعلم بتلك الاعيان الفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه وبهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالالفاظ مع
هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ابعد مما لا يتقيد المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا وهذا
الجواب مشهور بينهم والتحقيق ان ذاته تع بحيث يقتضى التكليف بالامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تع بذاته
يقتضى التكليف وان ذاته تع منشأ الامر تحقق في الازل ومن نظر الى وجود الامور في ذاته بعد وجوده يصير مأمورا النفي
حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل قوله السادس جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده
العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد
غير زائد على ذاته تع اذ العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته تع عند المحققين
قوله فيصح اتصاف الباري تع به الاولى ان يقول بعد خلق الكلام الدال على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين
حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تع وهذه صفة غير العلم والقدرة قوله والاشاعرة قالوا
اقول لفظ التكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام وتوله
لامر او حيل الكلام ولو نظر الى الامر الافادة في ان ايجاد الكلام لقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من

ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان موجد الخ لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به الحركة لا ما قام به التحريك
ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظائرها قوله كوان علمنا ان موجده ولا يخفى ما فيه فان الايجاد انما هو مأخوذ
في تعريف المتكلم لان التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا وفي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه بفعل
بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى نعم قوله فالكلام القائم بذات الباري تعالى الخ قد عرفت ان الكلام القائم بذاته
تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور بحسب
كلام الغزالي فانهما منها حادث قوله فالمعنى الذي نجده في نفسه ويدور الخ لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف
يصح ان يقدم بذاته كالالفاظ وعلى هذا دفع انكار المصنف في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على المعاني الالفاظ الحادثة
غير معقول وهذا معنى قول المصنف والنفساني غير معقول اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تأويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة
الخصم الحق بتمسك بذيل النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الافاضل ان قول المصنف والنفساني غير معقول حيث لم يقل
وكلام النفسي او النفسي اعم الطيف بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل الخ عن النفسانية والتعصب قوله وقد شرحناه
في مبحث المسموعات الخ قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم
هو ادراكه مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا والحق عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور قوله فان الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه الخ اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو معنى النفسي
على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تأويل الى ما ذكره صاحب المواقف
فلعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما
حادثين نظرا الى التأويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون والمدلول المطابقي سيان في الحدوث قوله واما العبارة الخ اقول المتبادر
والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المصنف في شرح رسالة العلم
والاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعات الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع
وجوده لا لتحصيل الانجلاء العلم بالمعاني وتقديرها وترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فيعقل لذلك
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه
تعالى بالكلام لورود الشرع بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم
قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث وقديم مؤلف من ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الخ الى ان معنى
من معاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه مجازي كمعاني الالفاظ الموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما
ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال سيد الموحدين اعني امير المؤمنين ع انا
كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات المعنى كما هو المشهور فيمكن بيان
ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية من الواقع كما في الاخبار

او مشعر الطلب ونحوه كلفظ الانشائيات ومثل الحكاية وذلك الاشعار انما يوجد بالذات في معاني الالفاظ فبذلك يعلم ان كلامه من الالفاظ
الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء والامر انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة
فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذا اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا بدل في الامر بالقيام مثلا بالعربية او بلغة اخرى لم يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف
بالعبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة انما هو المعاني الالفاظ الموضوعة المؤلفة قلت على كل من التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال
بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات للالقاء الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال
بانه زائد على العلم وقيل غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال
بالعلم التفصيلي القديم ومعنى زيادته على العلم ان له ضميمة قصد الالقاء الى المخاطبين وقوله ومنهم من انه مؤلف مسموع اشارة الى
ما اختاره المص في مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون نفي معنى قولهم انه
الى انه معنى الحدوث والقدم وقوله فيكون الكلام النفسي عنده شاملا واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة
بذاته تع والاصوات القائمة بنا متحدة في الحقيقة حتى يصح ان يقع تلك الاصوات قائمة به تع مع عدم ترتيب وينافي تعدد الفصول الا انه
ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان الصفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلاما
عبارة عن الكلمات التي يوجد لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تع صفة هي مصدر
تاليف الكلمات وان كلامه تع هي الكلمات التي هي مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب
مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره معلوم له تع وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي
ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء في ان كلامه تع علمه تع ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس كلام صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشتمل الحروف والاصوات والمعاني معا لا ما هو المشهور من الاشعري من انه كلامه
تع انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري من ان كلامه تع انما هو المعنى المقابل للفظ ولما كان علمه تع
واحدا محيطا بجميع الممكنات من جميع الوجوه كان كلامه تع ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة
له تع ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تع واراد به نحو قيام صور المعلومات بذاته
تع على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه مندرج في علمه القديم لينا والمذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه
تع القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوصل الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قاله العلامة النيشابوري في تفسيره من انه
لا برهان على ان كل صوت فانما يقوم بالجسم ولا على ان كل حرف فانما يتقدم عليه ذو حيا ... العادة الذي في الشاهد فقط فالكلام القديم
كما قديم نطوق وسميع وبصير بلا الة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وعضو ومن لم يدرك كما ينبغي لم يدرك ادرك اكبر
لم يدرك فلا يليق من الانصاف فان كلامه كتاب وكذا بصواب وقوله وحكم ... انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع
للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف القائمة بالجسم وايضا قوله فالكلام
القديم انما يصح ايضا لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار انه ... في العلم القديم

وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمرتضى المذكور والعالم النيسابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه
على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه
على لوح الوجود واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما
حكم به المص حيث قال في شرح الرسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا
القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وقوم من القائلين بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اريد بالتكلم
ما ينافي السكوت والافتراء القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام
والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اريد به كون الشيء ذا كلام تعلق به القدرة القاسرة
كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل وان كان
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اريد به القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة القائه لم يكن اتصافه
تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم
للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على
انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري
وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي الذي تحققه عند المحقق كالمحشي والمص لا يتكرر ذلك التأويل بل كلام يلبسي الا في عدم الاحتياج اليه
فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية ووجوه عبارات وقعت في الشرع مثل قوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان تلك الايات تدل على ان القرآن الذي هو
كلام الله تعالى نزل من العلم الى العين فالمنزل به هو العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى القديم
باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارات ولا شك
من هذين العبارتين الباعثين بوثوق عند المعتزلة والمص كالمحشي وللملا لم يكن انقطاع في البحث المتعلق
بالكلام في علم الكلام اقتصرنا على من تنقيح هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام قوله قائما بذاته
الخ قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال المراد بذلك
القيام نحو قيام الصورة العلمية قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى ملاحظا
ذاته معه واسكاله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال
ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيره فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصورة العلمية التفصيلية
عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا من ذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد متكثر بتكثر متعلقاته كما هو الشأن قد تقرر ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فعلى هذا المجيب حمل كلام صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي قوله الجواب انه لا يقال اقول جواب
صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما
ان كلا من معنيي الكلام الذي التزمها المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى

القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف والشيء المسلم عند الخصم الى غيره قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف اقول مراد
صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا
ولا يحكم بكفره مع التأويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار الى ذلك بقوله الا انه يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك القول
الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه قوله بل هو موجود اي ما هو
صفة حقيقة قد عرفت ما فيه قوله قد لا الامر الى اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلامه
تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو صفة زائدة على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته
بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما او القاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب العلمي
وثانيها هو التكلم الذي بين روح الجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها
التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها
التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ
المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك وبالجملة كل تكلم كلام لا يليق به بمعنى ما به التكلم قوله وهو ان الكذب
الخ وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة
على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح
اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك
الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوزه ان يفعله لتوقف
المدعى قوله وجميع الصدق والكذب الخ اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد
القاء المعنى المفهوم منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المفهوم منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه
وثالثها مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني
الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة ما حققه المحقق قدس سره قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي وقد عرفت
ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة له تعالى كالكلام اللفظي ولا امر واحد بل انما يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص
في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد
القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة الخ لا يخفى
عليك من المنع الظاهر قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول اقول لا خفاء عليك ان هذا الوجه
كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام
اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون بما ذكر في الدليل
قوله فلتغير حدوث صفته الخ اقول لتجويز حدوث كذب الكلام اللفظي لا يمكن ان يقال بتحققه بدون كذب الكلام النفسي على جوزواه

دعوانه

بهذا الجواب
على ما زعم المشهور مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل بالاتفاق فالدليل فالحق دفع ما مر قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو لاجلها
اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فعينيته ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية
اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليس الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى
زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزائد بنفي الزيادة على الذات كان
مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة
على الذات كالوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم جعل قوله نفي الزيادة
معطوفا على قوله سرمدية قوله وليس ايضا عبارة عن الوجود الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انبائه عن استمراره
دنقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة لا يخفى عليك انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزائدة على الذات مطلقا اي في كل ظرف الذهن والخارج فيتجه
عليه ان الدلائل المذكورة لا يدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص ان الوجوب
يدل على نفي الزيادة بالذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية
لا على قصد شرح الكتاب كدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في عدم الزيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشر
فيما نقله وذكره لانه انما هو في عدم الزيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعل الاطلاق الدلائل
الدالة على عدم الزيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم الزيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه
مر بانها في عدم الزيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار المص السرمدية في المعرض لان اثباتها اثبات عدم زيادته استدل
لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله احدها ان المعقول منه الخ هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما
هو المطلوب لانه لما كان الوجود عينا لذات الواجب تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زائدين على الوجود فلم يكونا زائدين على الذات لانا نقول البقاء
انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الش يكون كل منهما عبارة
عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
في الخارج لتم ذلك الدليل قوله والشريك يعني وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي قطع الاشارة من حيث
الى وحدتها التي هي بين بهيتها حيثية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود
هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة فعلى الاول لزم تحقق الكثرة
بلا وحدة وهو باطل فتعين الثاني ظاهر انه لا اقتضاء لاحدهما اصلا يفضي لاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا حقيقة وايضا الوحدة
لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي
لم يكن مشتركا وهو المطلوب ايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين ذات الموجود المعين او يكون شرطا لتحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لتعينه مدخل في الحقيقة فيه وذلك الغير ممكن لا مح وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته
فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته يقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو
محض الوجود يجب ان يكون بصرافته وخصوصيته موجودا اذ لا يتصور في خصوصية المعنى الواحد التعدد لتساوي جوانب الاعداد فذلك الواحد
واجب الوجود موجود واحد لا شريك له فخصوصية المعنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا
صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلا ولا نفي

بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وانه حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود محتاج في التحقق
الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الوجود الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان وجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار انه
واحد لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاده ووحدة حقيقة الوصمة اي الوجود الحقيقي الذي
هو باعتباره يتحقق الموجودات ويعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية جلية وهذا اظهر من الشمس عند ذي فان الوجود
الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجود مستحقة هو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور
وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذا الوحدة بحسب الحقيقة ظاهر عند كل من له وجدان صحيح وقد نبه عليها كثيرة
عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة اليهودي الذي صار باعثا لافتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة
في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان
نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل لزم الاحتياج من وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه
الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة
محض الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة لا في العقل ولا في الخارج وبعض
قد مر من التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والوضعيها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد على ما مر تفصيله والحاصل انه عين حقيقة الواجب لا يخرج عن اقسام الاربعة المذكورة التي رابعها محال
بالبديهة والاقسام الثلثة الباقية مستلزم للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل الاشتباه
المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة اريد بها في اول شيء له يريد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام
فان قوله الماهية الواجبة يمكن نفس اريد بها في اول فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد الجبان
تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول
ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي يتصوره بالوجه الممكن
بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته عند ملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود
الانتزاعي فعلى هذا القول مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والحكم بانه
حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن اقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية مستلزم للمطلوب واما ما قال الشارح
بعد ما ذكره من قوله لا يقال الانفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول لا يكون شقا خامسا لانا نقول في الجواب فلا يخفى حاله
لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور الانفصال اصلا بين الذات ومفهوم
الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي
الذي مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد فكان لكل منهما تعين ظاهر وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الواجب واجبا بل يستلزم ان يكون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين

والوجوب

وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي
هو الوجود المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك
كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول احد
من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمطلوب وبعضها محال فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه
لم تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف ليس موقوفا عليه لان
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك الاندفاع لانك قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود
الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع
الاول وكذا المنع الثاني لان الوجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدونه والوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة للوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من المتعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعين
التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او جزئها بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان الاول
المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق
وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين الوجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما
عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم
في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب
بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لو جاز تحقق الوجود
بدون التعين المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون
تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء
في توجيه الايراد نظر الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد في اتمام ذلك الدليل بوجوب الوجود
حقيقة محض الوجود المنزه من الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي جدا حتى قرر التنبيه عليه في المقصد الامور العامة
ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب
كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال ايضا بعبارة اخرى
نقول ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره
واجبا وان كان كونه واجب غير كونه هو بعينه فمقارنته واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود
او لعلة وسبب غيره فان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود
وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود هذا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه واجب
الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله نقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها كثير

حتى يكون هناك مبهمة او يكون تلك المبهمة واجب الوجود فيكون لتلك المبهمة معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان
تلك المبهمة انه انسان غير واجب الوجود ح لا يخلو اما ان يكون لقولنا واجب الوجود هناك حقيقة او لا يكون و ح اذ لا يكون لهذا المعنى
حقيقة وهو مبدء كل حقيقة بل هو ناكد الحقيقة وتحققها واذا كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود
يلزمه ان يتعلق بتلك المبهمة ولا يجب بدونها فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه لم يكن سببا
يجب هف فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه من دون كون تلك المبهمة عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه فواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق وان
وان لم يكن تلك المبهمة فاذن ليست تلك المبهمة مبهمة للشي المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مبهمة لشي اخر اخر يقوم به وكل
مبهم لذلك الشي هف فلا مبهمة لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية معنا اما ان الانية والوجود لو صارا للمبهمة فلا تخ
اما ان يلزمها لذاتها او لشي اخر وح اذ يكون لذات المبهمة فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمبهمة وجود قبل وجودها
وهذا خ فنقول ان كل ما له مبهمة غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المبهمة التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما ان يكون يلزم المبهمة لانها تلك المبهمة واما ان يكون لزومها اياها
بسبب شي ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المبهمة ويلزمها بنفسها فيكون
الانية في تبعيته وجودها وجودا فيكون متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المبهمة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود
لها عن علة وكل ذي مبهمة معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها مبهمات وتلك الماهيات هي التي بنفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مبهمة له وذوات المبهمات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء لها مبهمات فانها ممكنات توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله
ان الواجب بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذات ذلك المعين او لعلة فان كانت
حقيقة واجب الوجود لاجل نفسها هي هذه المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كان تحقق
هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة
الواجب لوجود الواحد فقط وكيف يكون المبهمة المجرده لذاتين واثنين انما يكون اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل او بسبب الوضع
والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة بعلة من العلل وان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى انما يختلفان بشي عارض للمعنى فما
له وكل ما ليس له وجود الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فيما ذا يخالف غيره مثله فاذن لا يكون له مشارك في معنا
فالاول لا مثل له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول لعلها يحتاج عنها لا يتعلق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معنا بل انما كانت
علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرط التعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود موجودا وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل فيهما هو
كالفصل في مبهمته كالجنس والحال انما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك
له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان تكثر لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان معنى عام
فلما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيد ان مبهمة الجنس لكنهما يفيدان قوام وجود الجنس والعرض لا يفيد هذا
بل يفيد قوام وجودها وحيث مبهمة الجنس والنوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض فيه لزم ان يكون الفصل يفيد مبهمة الجنس
والعرض يفيد مبهمة النوع فالوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مبهمة نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس

والعرض يفيد مبهمة النوع فالموجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مبهمة نوعية وعرض متخصص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما علة له معلولا فتبيّن من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي لا سبب له والموجود الذي لا سبب مبهمة انيّته لا يتكثر بالفصل والفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود لذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنفرد علامات وجها مختصرا وهو ان سران كل واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا الا يصح ان يكون غيره فلا يكون واجب الوجود بذاته الا هو وان كان لسبب فاما ان كان واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره لك الحمد يا مبتدء والمنتهى قد وقع الفراغ من تحريره يوم السبت من شهر محرم الحرام في سنة خمس وستين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية سلام الله الملك المنان عليه وآله صلوة كثيرة قد وقع في بلدة البصرة وانا

العبد الحقير الفقير المذنب الخاطي اقل الخليقة

بل لا شيء في الحقيقة اقل الطلاب حسن ابن محمد كاظم مؤمنا

في سنة ١٢٦٥ بلوح الخط في القرطاس دهرا وكاتبه

رميم في التراب اميد از خوانندة كه كاتب را

بدعاى خير ياد نمايد ٢٢ ٢٢٢ ٢٢٢٢٢٢٢

تاريخ تملك ١٢٧١ هـ

بلاغ